

## Die Natur und ihre Ordnungen in der Prophetie

### 1. Kennt die Hebräische Bibel die Vorstellung von *Natur*?

Die Hebräische Bibel ist ein diesseitsbezogenes Buch, das in zahlreichen Überlieferungsbereichen die den Menschen gegebenen natürlichen Lebensordnungen thematisiert, analysiert und interpretiert. Es gehört zu den Spezifika der prophetischen Literatur innerhalb der Hebräischen Bibel, dass sie an manchen Stellen über die gegebenen Ordnungen hinausgeht und Neuentwürfe des Zusammenlebens von Menschen und Tieren thematisiert, die utopischen Charakter besitzen.

Allerdings ist es sehr schwierig, innerhalb der biblischen Literatur die Konzepte Kosmos, Natur und Schöpfung sinnvoll voneinander abzugrenzen.<sup>1</sup> Besonders der Naturbegriff ist schwierig auf die Hebräische Bibel anzuwenden. Im Biblisch-Hebräisch gibt es kein Äquivalent dazu. Im Neuhebräischen ist der Ausdruck *טבע* kreiert worden, der in der Bedeutung *Form* oder *Element* auch im rabbinischen Hebräischen belegt ist. Die Absenz des Begriffs in der Hebräischen Bibel ist durchaus nachvollziehbar: Wenn man *Natur* als die Lebenswelt unter Ausklammerung zivilisatorischer oder anderer konstruktiv gestalterischer Elemente menschlicher Herkunft auffasst,<sup>2</sup> so kennt die Hebräische Bibel kaum *Natur*. Es gehört vielmehr zu ihren prägenden Eigenarten, dass sie natürliche, d.h. biologische und zoologische, wie auch kosmologische Aspekte der Wirklichkeit integral mit der menschlichen Lebenswelt zusammendenkt. Die Hebräi-

1 Vgl. dazu *O. Keel/S. Schroer*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002, 37–91; *K. Schmid* (Hg.), Schöpfung (Themen der Theologie 4; UTB 3514), Tübingen 2012; *ders.*, Von der Gegenwelt zur Lebenswelt: Evolutionäre Kosmologie und Theologie im Buch Genesis, in: *Th. Fuhrer u.a.*, Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique. Huit exposés suivis de discussions et d'un épilogue, Fondation Hardt: Entretiens sur l'Antiquité classique LXI, Genève 2015, 51–104; *ders.*, Theologie des Alten Testaments (NThG), Tübingen 2019, 266–287; *J. Chr. Gertz*, Das erste Buch Mose (Genesis). Die Urgeschichte Gen 1–11 (ATD 1), Göttingen 2018, 77–79.

2 Vgl. zur Diskussion um den Naturbegriff, der – entsprechend dem lateinischen Grundwort *nasci* – im neuzeitlichen Denken vor allem das selbständig Gewordene, im Gegensatz zur Technik, umfasst, *F. Kaulbach*, Art. Natur V. Neuzeit, HWP 6, Basel/Stuttgart 1984, 468–478, bes. 468. Vgl. auch *H. Rosenau*, Art. Natur 2. Altes und Neues Testament, TRE 24, Berlin/New York 1994, 99f, der sich für das Alte Testament im Wesentlichen auf die Feststellung beschränkt: »Das Wort Natur (φύσις) hat im Hebräischen kein Äquivalent und fehlt daher in den Schriften des Alten Testaments ganz« (99). Er weist allerdings auf die deuterokanonischen, griechischen Belege für φύσις in SapSal 13,1; 2 Makk 3,29; 4 Makk 5,8f; 15,13; 16,3 hin.

sche Bibel vertritt ein soziomorphes Weltbild,<sup>3</sup> in dem soziale, politische und kulturelle Dynamiken ebenso eine Rolle spielen wie dasjenige, das man seit der frühen Neuzeit unter *Natur* versteht.

Fragt man also nach dem Verständnis von *Natur* und ihren Ordnungen in der biblischen Prophetie, wie dies im vorliegenden Beitrag geschehen soll, so wird man sich vor Augen halten müssen, dass *Natur* losgelöst von *Kultur* oder *Religion* höchstens aspektuell in den Blick genommen wird. Ansonsten gilt: Die religiös und sozial geprägte Lebenswelt und die natürlichen Vorgänge werden in der Bibel als in Interaktion miteinander stehend gesehen, sie beeinflussen sich wechselseitig und bilden ein zusammengehöriges Ganzes.<sup>4</sup> Man sollte sich allerdings hüten, in dieser Eigenart der Hebräischen Bibel ein vormodernes Wahrnehmungsdefizit zu sehen. Im Gegenteil: Die heuristischen und hermeneutischen Potenziale einer solchen Weltansicht sind gerade unter neuzeitlichen Bedingungen enorm und können auf Reduktionismen, die sich aus der Geistesgeschichte der letzten drei Jahrhunderte ergeben haben, aufmerksam machen.

## 2. Die wechselseitige Abhängigkeit von Natur und Mensch

Dass menschliches Verhalten die Naturordnung beeinflussen, ja stören kann, lässt sich mehrfach in der prophetischen Literatur der Hebräischen Bibel belegen.<sup>5</sup> Im Jeremiabuch etwa findet sich die Vorstellung, dass menschliche Sünde ein Grund dafür sein kann, dass kein oder zu wenig Regen fällt:

22 Mich wollt ihr nicht fürchten, Spruch Jhwhs, vor mir nicht zittern, der ich dem Meer den Sand als Grenze gesetzt habe, als ewige Schranke, die es nicht überschreiten darf? Und wogten die Wellen auch hin und her, nichts können sie erreichen, und brausen auch seine Wogen, sie werden sie nicht

3 Der Begriff geht zurück auf *E. Topitsch*, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien 1972, 120–122.

4 Vgl. etwa die Überlegungen von *O.H. Steck*, Welt und Umwelt, Stuttgart 1978, 85–172; *B. Janowski*, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: *ders./B. Ego* (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen 2001, 3–26, bes. 4–6; *A. Berlejung*, Art. Weltbild/Kosmologie, in: *dies./Chr. Frevel* (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe im Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 65–72; *D. Mathias*, Beobachtungen zum Verhältnis von Natur, Schöpfung und Schöpfer in den Psalmen, in: *A. Berlejung/R. Heckl* (Hg.), Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift für Rüdiger Lux zum 65. Geburtstag (ABG 39), Leipzig 2012, 273–288, 274. S. auch *J. Pedersen*, Israel. Its Life and Culture, London/Kopenhagen 1926, 453–455.

5 Vgl. die Belege bei *Keel/Schroer*, Schöpfung, 191–197; *B. Janowski*, Welt ohne Licht. Zur Chaostopik von Jer 4,23–28 und verwandten Texten, in: *ders.*, Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Bd. 5, Neukirchen-Vluyn 2014, 31–53, 36.

überschreiten. 23 Dieses Volk aber hatte ein störrisches und widerspenstiges Herz, abgewichen sind sie und fortgegangen. 24 Und nie haben sie in ihrem Herzen gesagt: Wir wollen Jhwh, unseren Gott, fürchten, der Regen gibt, Frühregen und Spätregen zu seiner Zeit, die Wochen<sup>6</sup> der Erntefrist sichert er uns. 25 Eure Verschuldungen haben dies gestört (עוונותיכם הטוראֵלה), und eure Sünden haben das Gute von euch fern gehalten (וחטאותיכם מנעו הטוב) (Jer 5,22–25)

Die Argumentation dieses Textes ist außerordentlich bemerkenswert: Sie setzt ein mit den Ordnungen und Anweisungen, die Gott der Natur gegeben hat – besonders dem Meer, dem er eine feste Grenze gesetzt hat – und die den geordneten Lauf der Welt sichern. Daraufhin wird der Blick auf das Volk gelenkt, das den ihm gegebenen Satzungen nicht folgen will und deshalb die Ordnung der Natur stört. Die natürliche, soziale und religiöse Ordnung der Welt wird also als ein einheitliches Gefüge begriffen, das als Ganzes gestört wird, wenn Teile davon gestört werden.<sup>7</sup>

Ein vergleichbares Argument findet sich in einem der jüngsten Stücke des Jeremiabuchs, in Jer 33,25f.<sup>8</sup> Hier wird die Beständigkeit der Davidsdynastie begründet mit der Beständigkeit der »Ordnungen des Himmels und der Erde«.

25 So spricht Jhwh: Wenn mein Bund mit Tag und Nacht (בריתי יומם ולילה) nicht bestünde, wenn ich die Ordnungen des Himmels und der Erde nicht festgesetzt hätte (חקות שמים וארץ לאֵשמתִי), 26 dann würde ich auch die Nachkommen Jakobs und Davids, meines Dieners, verwerfen, so dass ich von

6 Zur Diskussion vgl. *W.H. Schmidt*, Das Buch Jeremia. Jeremia 1–20 (ATD 20), Göttingen 2008, 151 Anm. 64.

7 Vgl. *B. Janowski*, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, 242 Anm. 38.

8 Jer 33,14–26 ist der längste hebräische Überschuss gegenüber dem griechischen Text des Jeremiabuchs und dürfte nicht vor dem 3. Jh. v. Chr. entstanden sein. Vgl. *K. Schmid*, How to Date the Book of Jeremiah: Combining and Modifying Linguistic- and Profile-Based Approaches, VT 68 (2018), 1–19; *ders.*, Die Verheißung eines kommenden Davididen und die Heimkehr der Diaspora. Die innerbiblische Aktualisierung von Jer 23,5f in Jer 33,14–26, in: *K. Schmid*, Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament, FAT 77, Tübingen 2011, 207–221; *Chr. Karrer-Grube*, Von der Rezeption zur Redaktion: Eine intertextuelle Analyse von Jeremia 33,14–26, in: *dies. u.a.* (Hg.), Sprachen – Bilder – Klänge: Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag (AOAT 359), Münster 2009, 105–121; *P. Piovanelli*, JrB 33,14–26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne, in: *A. Curtis/Th. Römer* (Hg.), The Book of Jeremiah and its Reception. Le livre de Jérémie et sa réception (BETHL 128), Leuven 1997, 255–276; *A. van der Kooij*, Zum Verhältnis von Textkritik und Literaturkritik: Überlegungen anhand einiger Beispiele, in: *J.A. Emerton* (Hg.), Congress Volume Cambridge 1995 (VT.S 66), Leiden 1997, 185–202; *J. Lust*, The Diverse Text Forms of Jeremiah and History Writing with Jer 33 as a Test Case, JNSL 20 (1994), 31–48; *Y. Goldman*, Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie (OBO 118), Fribourg/Göttingen 1992.

seinen Nachkommen keine Herrscher mehr nähme über die Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs. (Jer 33,25f)

Dieser Text vertritt also den Standpunkt, dass die Zusage der Davidsdynastie und die Naturordnung Größen gleichen Rechts sind. Ja, implizit setzt dieses Argument die Vorstellung eines einheitlichen göttlichen Setzungsvorgangs voraus, der gleichermaßen natürliche wie politische Elemente umfassen kann.<sup>9</sup> Natur und Mensch sind so in eine göttlich gelenkte Schicksalsgemeinschaft eingeschlossen. Die Natur beeinflusst selbstverständlich das Ergehen und Handeln der Menschen, das gilt aber auch in umgekehrter Richtung.

### 3. Die göttliche Rücknahme der natürlichen und kosmischen Ordnung im Gericht

Die vielleicht dramatischsten Vorstellungen eines göttlichen Eingreifens in die Naturordnung findet sich in einer Gruppe von zusammengehörenden Texten in der Prophetie, die ein kosmisches Weltgericht erwarten.<sup>10</sup> In historischer Hinsicht ist ohne Weiteres erkennbar, dass solche umfassenden Gerichtsvorstellungen nicht zum traditionellen Arsenal der klassischen Prophetie zählen. Amos, Hosea, Micha, Jesaja und Jeremia haben keine kosmischen Umwälzungen erwartet, sondern zur religiösen und politischen Situation ihrer Zeit gesprochen und in diesem Rahmen ihre Prophetien formuliert. So werden etwa die kosmologischen Metaphern in den sogenannten Doxologien des Amosbuchs von der Forschung nahezu einhellig zur literarhistorischen Nachgeschichte der Prophetie des Amos gerechnet.<sup>11</sup> Es ist wohl erst die politische Erfahrung des raschen Wechsels von Weltreichen zwischen dem ausgehenden 7. und dem späten 6. Jahrhundert v. Chr. gewesen – die Assyrer wurden von den Babyloniern abgelöst und diese von den Persern –, die die Ausbildung kosmischer Denkformen motiviert hat. Dabei wird nun auch die Naturordnung als

9 Vgl. dazu weiter *K. Schmid*, Der vergessene Orient. Forschungsgeschichtliche Bestimmungen der antiken Ursprünge von »Naturgesetzen«, in: *ders./Chr. Uehlinger* (Hg.), *Laws of Heaven – Laws of Nature. Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World/Himmelsgesetze – Naturgesetze. Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt* (OBO 276), Fribourg/Göttingen 2016, 1–20.

10 Vgl. dazu *K. Schmid*, Das kosmische Weltgericht in den Prophetenbüchern und seine historischen Kontexte, in: *H. Jenni u.a.* (Hg.), *Nächstenliebe und Gottesfurcht. Beiträge aus alttestamentlicher, semitistischer und altorientalischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag* (AOAT 439), Münster 2016, 409–434.

11 Vgl. dazu *F. Hartenstein*, Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs, in: *B. Janowski/B. Ego* (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 125–179, 152–167.

solche in den Blick genommen und als Objekt göttlicher Transformation beschrieben. So formuliert etwa der frühperserzeitliche Text Hag 2,20–23:

20 Und am 24. des Monats erging das Wort Jhwhs zum zweiten Mal an Haggai: 21 Sprich zu Serubbabel, dem Statthalter von Juda: Ich erschüttere den Himmel und die Erde! (אני מרעיש את־השמים ואת־הארץ) 22 Und den Thron von Königsreichen werde ich umstürzen (והפכתי כסא ממלכות), und die Macht der Königreiche der Nationen zerschmettere ich, und die Wagen und ihre Fahrer stürze ich um, und zu Boden gehen die Pferde und ihre Reiter, ein jeder durch das Schwert seines Bruders. 23 An jenem Tag, Spruch Jhwh Zebaots, nehme ich dich, Serubbabel, Sohn des Schealtiel, als meinen Diener, Spruch Jhwhs, und ich mache dich wie einen Siegelring, denn dich habe ich erwählt, Spruch Jhwh Zebaots. (Hag 2,20–23)

Hag 2,21–23 stellt in Aussicht, dass Gott »Himmel und Erde« erschüttern und (mit *pf. cons.* angeschlossen) damit zusammenhängend den Thron in auffällig singularischer Formulierung und wohl auf die Perserherrschaft zu beziehen der Königreiche umstürzen wird. Kosmisches und politisches Handeln Gottes werden so miteinander verknüpft, der Umsturz des politischen Systems ist eingebettet in einen die Natur grundlegend erschütternden Vorgang. Das *Umwurfen* (הפך) des Throns der Königreiche erinnert dabei an Gerichtsaussagen gegen Sodom und Gomorra (Gen 19,25–29; Dtn 29,22; Am 4,11; Jes 1,7.9; 13,19; Jer 20,16; Thr 4,6), und die Erwähnung der »Wagen und Fahrer« ruft die Schilfmeerpässagen aus dem Exodusbuch in Erinnerung (Ex 15,21).<sup>12</sup> Ob es sich hier allerdings um literarische Aufnahmen handelt, bleibt unsicher, da die wörtlichen Berührungen zu gering sind.

Ebenfalls mit kosmischen Veränderungen der Natur im Rahmen politischer Umstürze rechnet das große Babylonorakel in Jes 13:

Ja, die Sterne des Himmels und seine Orione lassen ihr Licht nicht strahlen, (כִּי־כוכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַסְלֵיהֶם לֹא יִהְיוּ אֹרִים), finster ist die Sonne bei ihrem Aufgang (חֹשֶׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ בְּצֵאתוֹ), und der Mond lässt sein Licht nicht scheinen (וִירַח לֹא־יִגִּיחַ אֹרִי) (Jes 13,10).

Das Gericht an Babylon wird dauerhafte Folgen haben für die Stadt:

Nie wieder wird es [sc. Babylon] bewohnt sein und in keiner Generation besiedelt, und kein Araber wird dort sein Zelt aufschlagen, und Hirten werden dort nicht lagern lassen. Wüstentiere werden dort lagern, und ihre Häuser

12 Vgl. H. Graf Reventlow, Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi (ATD 25/2), Göttingen 1993, 29f; M. Leuenberger, Haggai (HThKAT), Freiburg i.Br. 2015, 226–253. Das Profil des Textes wird von I. Willi-Plein, Haggai, Sacharja, Maleachi (ZBK 24/4), Zürich 2007, 46–50m.E. nicht zutreffend beschrieben.

werden voller Eulen sein (ורבצורשם צייים<sup>13</sup> ומלאו בתיהם אחים), dort werden Strauße wohnen und Böcke werden dort tanzen. Und in ihren Prachtbauten werden Wildhunde heulen und Schakale in den Palästen der Lust. Und bald, sehr bald kommt seine [sc. Babylons] Zeit, und ihre Tage verzögern sich nicht. (Jes 13,20–22).

Die literarischen Verhältnisse in Jes 13 und deren historische Interpretation sind schwierig zu beurteilen. Es ist zwar ohne Weiteres deutlich, dass die insgesamt universalisierende Funktion von Jes 13 zu Beginn der Fremdvölkersprüche in Jes 13–23 redaktioneller Natur ist und dass sich in Jes 13 eine partikulare Babel- (V. 1.17–22)<sup>14</sup> von einer universalen Weltgerichtsthematik (V. 2–16) unterscheiden lässt.<sup>15</sup> Allerdings ist bezüglich dieser beiden nun ineinander verwobenen Themen unklar, ob in Jes 13 das Gericht an Babel oder an der Welt die ursprünglichere Vorstellung ist. In der Forschung wird diskutiert, ob in Jes 13 ein allgemeines Völkergerichtsorakel in V. 1b – 16(.22b) oder V. 2–16 nachträglich durch die Hinzufügung von V. 1a.17–22(a) auf Babel hin verengt<sup>16</sup> oder ob umgekehrt ein Babelorakel in V. 1a.17–22(a) sekundär um V. 2–16 auf die Vorstellung eines Weltgerichts hin erweitert worden ist.<sup>17</sup> Beide Positionen werden mit guten Gründen vertreten, doch die literarischen Befunde deuten darauf hin, dass V. 17–22 die vorangehenden V. 2–16 aufgreifen

13 Die Bedeutung des hier mit »Wüstentier« übersetzten hebräischen Wortes ץִיִּים ist nicht ganz klar.

14 Zu V. 22 und seiner literarkritischen Einheitlichkeit (gegen *B.M. Zapff*, Schriftgelehrte Prophetie. Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches. Ein Beitrag zur Erforschung der Redaktionsgeschichte des Jesajabuches [fzb 74], Würzburg 1995, 234–239, der wegen terminologischen Berührungen V. 22b mit V. 2–16 zusammennimmt) vgl. *J. Jeremias*, Der »Tag Jahwes« in Jes 13 und Joel 2, in: *R.G. Kratz u.a.* (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. FS für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300), Berlin/New York 2000, 129–138, 133 mit Anm. 10.

15 E. Bosshard-Nepustil (Rezeptionen von Jes 1–39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit (OBO 154), Fribourg/Göttingen 1997, 71f) hat vorgeschlagen, dass V. 9–13 als eine die Gerichtsvorstellung ins Kosmische erweiternde, weitere Ergänzung des Zusammenhangs von V. 5–8.14–16 zu interpretieren sei, wahrscheinlich gehört aber V. 5–16 insgesamt zusammen und ist als sachliche Steigerung innerhalb eines literarisch einheitlichen Gefüges auszulegen (*Jeremias*, »Tag Jahwes«, 133: »die Aussonderung von V. 9–13 trifft den künstlerischen Aufbau von Jes 13\* im Kern und hinterlässt einen amputierten Rumpftext, der seiner prägenden Wortspiele beraubt wäre«). V. 6–8 und 9–13 entsprechen sich über die jeweilige Einführung mit dem Terminus »Tag Jhwhs« (V. 6.9) sowie die Begründungen mit »denn« (V. 6.10) sowie »darum« (V. 7.13) und sind »steigernd aufeinander bezogen« (ebd.).

16 Vgl. *Jeremias*, »Tag Jahwes«; *W.A. M., Beuken*, Jesaja 13–27 (HThK.AT), Freiburg/Basel/Wien 2007, 60. Zur Zugehörigkeit von V. 1b.2–4(.5) zur partikularen Babelthematik vgl. *Steck*, Bereite Heimkehr, 54f Anm. 31; *ders.*, Der Abschluss, 27, dazu *Zapff*, Schriftgelehrte Prophetie, 232ff und *Bosshard-Nepustil*, Rezeptionen, 72 Anm. 3.

17 Vgl. z.B. *Sals*, Biographie, 228–231; *Zapff*, Schriftgelehrte Prophetie, 227–239.

und interpretieren.<sup>18</sup> Die sekundäre Babelorientierung, die wohl noch in das babylonische Exil zu datieren ist, lässt darauf schließen, dass auch schon die weltgerichtliche Perspektive in diese Zeit gehört, wenn sie auch etwas früher anzusetzen ist.

Ein außerordentlich drastisches Bild entwickelt Jes 34,4, da in dieser Gerichtsankündigung sogar die Struktur des Kosmos selber vergeht. Jes 34,4 gehört in den Kontext einer Fortschreibung in 34,2–4, die einen Gerichtstext gegen Edom (34,1.5f) sekundär zu einem Weltgerichtstext ausgeweitet hat. Vermutlich ist Jes 34,4 in die frühhellenistische Zeit zu datieren.<sup>19</sup>

Und das ganze Heer des Himmels verfault (וּנְמָקוּ כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם), und wie eine Schriftrolle rollt sich der Himmel zusammen (וּנְגַלּוּ כִסְפֵר הַשָּׁמַיִם), und sein ganzes Heer verwelkt (וּכְל־צְבָאָם יְבוֹל), wie das Blatt am Weinstock verwelkt und wie welches Laub am Feigenbaum. (Jes 34,4)

Selbst in der kosmischen Katastrophe der Flut (Gen 6–9) bricht nicht die Himmelsfeste ein, sondern es öffnen sich – gemäß der priesterschriftlichen Darstellung – die Fenster darin (אֲרֻבֹת הַשָּׁמַיִם), so dass das Wasser von oben herabstürzen kann. Jes 34,4 nimmt aber in Aussicht, dass auch der Himmel selbst als Konstruktion »sich zusammenrollt«, so dass das kosmische Gefüge insgesamt zu einem Ende kommt. Bemerkenswerterweise ist dieses Bild des Zusammenrollens des Himmels gerahmt von Metaphern des Verfaulens (מִקָּק, vgl. Ps 38,6) und Verwelkens (נָבַל, vgl. Jes 28,1; Ps 37,2). Die Zerstörung des Kosmos wird so in den Horizont eines natürlichen Verfalls gerückt: Er kommt zu einem Ende, weil seine wichtigsten Bestandteile nicht mehr lebensfähig sind.

Eine in ihrer Radikalität vergleichbare Sicht der Zurücknahme von grundlegenden Elementen der Schöpfung findet sich in Jer 4,23–26:<sup>20</sup>

23 Ich sah die Erde, und sieh: wüst und öde! (וְהִנְהִיתָהּ וְבוּהוּ), und sah zum Himmel: Sein Licht war nicht da (וְאֵין אֹרֶם)! 24 Ich sah die Berge, und sieh, sie wankten, und alle Hügel schwankten ( וְכָל־רֵעִים וְהִנְהוּ רֵעִים וְכָל־הַגְּבוּעוֹת הַתְּקַלְקְלוּ ). 25 Ich sah hin, und sieh, da war kein Mensch, und alle Vögel des Himmels waren geflohen. 26 Ich sah hin, und sieh, der Baumgarten war eine Wüste, und all seine Städte waren niedergerissen vor Jhwh, vor seinem glühenden Zorn. (Jer 4,23–26)

18 Vgl. *Jeremias*, »Tag Jahwes«, 133: Die Begrifflichkeit des »nahen« Tages Jhwhs (V. 6), der »am Kommen« ist (V. 6.9), wird in V. 22 hinsichtlich Babel aufschiebend reinterpretiert (»ihre Zeit wird in Kürze kommen«): Das Gericht steht zwar bevor, aber es bedarf noch des Wartens. Zudem wird V. 16 in V. 18 (vgl. *רָץ* »zerschmettern«) aufgenommen und im Blick auf die Zerstörung Babels hin ausgelegt. Schließlich kann V. 17 keinen eigenständigen Text eröffnen, da das einleitende Suffix (»ich erwecke *gegen sie*«) sonst bezugslos bliebe.

19 Vgl. *O.H. Steck*, *Bereitete Heimkehr*. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja (SBS 121), Stuttgart 1985, 52–55.

20 Vgl. dazu *Janowski*, *Welt ohne Licht*, bes. 38–40; *ders.*, *Anthropologie des Alten Testaments*. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, 377–379.

Der Abschnitt spielt deutlich an Gen 1 an, auch wenn nicht alle Exegeten von einer direkten literarischen Abhängigkeit ausgehen.<sup>21</sup> Wie genau man die Beziehung zu Gen 1 auch bestimmt, Jer 4,23–26 wird nicht älter als die Priesterschrift sein<sup>22</sup> und ist nicht vor der frühen Perserzeit anzusetzen. Zwar zerfällt in Jer 4,23–26 nicht, wie in Jes 34,4, die kosmische Architektur, doch fällt die Erde qualitativ in ihren Zustand vor der Schöpfung zurück.<sup>23</sup> Sie ist nurmehr »Tohuwabohu« bzw. »Anti-Schöpfung«<sup>24</sup>, ohne Licht vom Himmel. Bezeichnenderweise ist nicht vom Erlöschen des Lichts die Rede, sondern es ist schlicht nicht vorhanden (אין). Anders als Jes 34,4 wird hier also nicht auf den Prozess, sondern auf das Resultat der Vernichtung der Lebenswelt geblickt. Entsprechend ist diese sinnlose Welt, die Jer 4,23–26 beschreibt, auch nicht mit Lebewesen bevölkert – Menschen und Vögel bezeichnen hier wahrscheinlich *pars pro toto* die Lebewesen auf der Erde, die Meerestiere sind nicht im Blick.

#### 4. Die Veränderung der Natur und des Kosmos in heilsprophetischen Aussagen

Die prophetische Überlieferung hat, wie der voranstehende Abschnitt aufgezeigt hat, vor allem in ihren exilischen, perserzeitlichen und hellenistischen Ausprägungen in ihren Gerichtsaussagen auch zum Teil massive Umprägungen der natürlichen und kosmischen Ordnung in den Blick genommen. Dieselbe Ausweitungstendenz lässt sich auch bei den heilsprophetischen Aussagen in denselben Zeitspannen beobachten. Schon der prominenteste Überlieferungsbereich im Alten Testament, der zur Zeit des ausgehenden babylonischen Exils den Einsatz einer neuen, umfassenden Heilsprophetie formuliert – die Deuterocesajaüberlieferung (Jes 40–55) –, setzt mit einer Passage ein, die mit grundlegenden Veränderungen in der Natur rechnet, die die Rückkehr Jhwhs nach Jerusalem begleiten:

3 Horch, eine Stimme ruft: Bahnt den Weg Jhwhs in der Wüste, in der Steppe macht die Straße gerade für unseren Gott! 4 Jedes Tal wird sich heben, und senken werden sich alle Berge und Hügel, und das Unebene wird flach, und was hügelig ist, wird zur Ebene (והיה העקב ישפלו וכלהר וגבעה ינשא וכלגיא ינשא וכלהר וגבעה ינשא וכלהר וגבעה ינשא). 5 Und die Herrlichkeit Jhwhs wird sich offenbaren,

21 Vgl. Schmid, Jeremia 1–20, 134f. Differenziert Janowski, Welt ohne Licht, 39f.

22 Vgl. dazu K. Schmid, Taming Egypt: The Impact of Persian Imperial Ideology and Politics on the Biblical Exodus Account, in: M. Popović u.a. (Hg.), Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World (JSJ.S 178), Leiden 2017, 13–29.

23 Vgl. dazu M. Bauks, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997.

24 Vgl. Janowski, Welt ohne Licht, 50.



und gemeinsam wird alles Fleisch es sehen. Der Mund Jhwhs hat gesprochen!  
(Jes 40,3–5)

Das von Jes 40 angekündigte Heil ist von einer solch radikalen neuen Qualität, dass sich dies auch in Umgestaltungen der Landschaft, durch die Jhwh in seine Stadt und sein Land heimkehrt, zeigt. In religionsgeschichtlicher Hinsicht kann man mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass hinter diesem Bild die Erfahrung der großen Neujahrsprozessionen in Babylon stehen,<sup>25</sup> bei denen Götterstatuen über die Prachtsstrasse in Babylon getragen wurden und von denen die exilierten Tempelsänger, die hinter der Deuterojesajaüberlieferung stehen,<sup>26</sup> Kenntnis hatten – sei es, dass sie selber zugegen waren, oder sei es, dass ihnen davon berichtet wurde.<sup>27</sup>

Die Metaphorik der Naturveränderung in Jes 40,3–5 steht zunächst im Dienst der Aussagefunktion, dass Jhwhs Rückkehr nach Jerusalem eine radikale Überbietung dessen bedeutet, was im mächtigen Babylon bekannt war. Darüber hinaus zeigt dieses Bild aber auch an, dass Gottes Heil seine Grenzen nicht an den Möglichkeiten natürlicher Vorgänge findet, sondern dass umgekehrt Gottes Heil die Möglichkeiten der Natur übersteigt.

Diese Perspektiven haben ihren bekanntesten Ausdruck in der großen Vision des Tierfriedens in Jes 11,6–9 gefunden:<sup>28</sup>

6 Und der Wolf wird beim Lamm lagern (וּגֵר זֶאֵב עִמֵּי כֶבֶשׂ), und die Raubkatze wird beim Zicklein liegen. 7 Und Kalb, junger Löwe und Mastvieh sind beieinander, und ein junger Knabe leitet sie. Und Kuh und Bärin werden weiden, und ihre Jungen werden beieinander liegen, und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind. 8 Und der Säugling wird sich vergnügen am Loch der Kobra, und zur Höhle<sup>29</sup> der Viper hat ein Kleinkind die Hand ausgestreckt.<sup>30</sup>  
9 Nirgendwo wird man Böses oder Zerstörerisches tun auf meinem heiligen

25 Vgl. B. Pongratz-Leisten, *Ina šulmi irub*. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der *akitu*-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend vor Christus, Mainz 1994.

26 Vgl. U. Berges, Farewell to Deutero-Isaiah or Prophecy Without a Prophet, in: A. Lemaire (Hg.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (VT.S 133), Leiden 2010, 575–595.

27 U. Berges, *Jesaja 40–48* (HThK.AT), Freiburg i.Br. 2008, 104, nimmt für Jes 40,3–5 von vornherein eine figurative, ethische Bedeutung an. Dagegen spricht, dass die Nachinterpretation von Jes 57,14 diese ethische Bedeutung an Jes 40,3 heranträgt, sie dort also gerade nicht vorgefunden hat.

28 Vgl. dazu B. Janowski, Der Wolf und das Lamm. Zum eschatologischen Tierfrieden in Jes 11,6–9, in: *ders.*, *Der nahe und der ferne Gott*, 55–70; *ders.*, *Anthropologie*, 237–239, s. auch O.H. Steck, »...ein kleiner Knabe kann sie leiten«. Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6–8 und 65,25, in: J. Hausmann/H.-J. Zobel (Hg.), *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie*. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1992, 104–113.

29 Vgl. zum Text Janowski, *Wolf*, 58 Anm. 9.

30 Vgl. Janowski, *Wolf*, 58 Anm. 12; 68 Anm. 54.

Berg (לא־יִרְעוּ וְלֹא־יִשְׁחִיתוּ בְּכָל־הָהָר קדשי׳), denn das Land ist voll von Erkenntnis Jhwhs, wie von Wasser, das das Becken des Meeres füllt. (Jes 11,6–9)

Zum kommenden Friedensreich, das in Jes 11,1–5 beschrieben wird und an das Jes 11,6–9 sachlich anschließt,<sup>31</sup> gehört auch das Verschwinden von Gewalt zwischen Tieren, wie dies in Jes 65,25 – in zitierender, aber verkürzender Aufnahme von Jes 11,6–9 – noch einmal bestätigt wird:

Wolf und Lamm werden einträchtig weiden (וְזֶאֱבִיב וְטֹלֵה יִרְעוּ כְּאַחַד), und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind (וְאַרְיֵה כְּבָקָר יֹאכַל־תֶּבֶן), und die Schlange – ihre Nahrung ist der Staub (וְנָחֵשׁ עֹפֵר לַחֲמוֹ). Nirgendwo auf meinem heiligen Berg wird man Böses oder Zerstörerisches tun, spricht Jhwh (לא־יִרְעוּ וְלֹא־יִשְׁחִיתוּ בְּכָל־הָהָר קדשי׳ אִמְרֵי יְהוָה). (Jes 65,25)

Mit dieser Erwartung nähert sich Jes 11,6–9 der Darstellung der ursprünglichen schöpfungsmäßigen Ordnung von Gen 1 gemäß der Priesterschrift an, die für alle Tiere und Menschen vegetarische Speise vorsieht. Erst nach der Flut wird in Gen 9,2–5 der Fleischverzehr – als Konzession an die Realität – freigegeben.<sup>32</sup>

Die idyllische, perfekte Ordnung von Jes 11,6–9, die eine vollständige *Entfeindung* der Lebewesen und eine totale Domestikation der Tierwelt impliziert,<sup>33</sup> steht in einer gewissen Spannung zu der in der vorangehenden Passage Jes 11,1–5 entwickelten Perspektive, die davon ausgeht, dass der künftige Herrscher für Recht und Ordnung sorgen und die Frevler bekämpfen muss. Das deutet darauf hin, dass 11,1–9 nicht in einem Zug entstanden sind, sondern dass 11,6–9 zu 11,1–5 ergänzt worden sind. 11,6–9 formuliert eine pazifistische Korrektur zu 11,1–5: Das kommende Friedensreich wird so geartet sein, dass selbst die gewaltsamen Konflikte in der Tierwelt gelöst sein werden und diese ihre bedrohlichen Aspekte für die Menschheit ganz verloren haben werden. Die Feinde des Menschen werden nicht ausgerottet, sondern zu einem friedvollen Zusammenleben *bekehrt*.<sup>34</sup>

Diese Aussagen sind im Kontext antiker lebensweltlicher Erfahrungen zu verstehen: Tiere stellten damals eine reale und durchgängige Bedrohung für Menschen dar.<sup>35</sup> Entsprechend ist die Befriedung dieses Bereichs

31 Vgl. dazu K. Schmid, Herrschererwartungen und -aussagen im Jesajabuch. Überlegungen zu ihrer synchronen Logik und ihren diachronen Transformationen, in: F. Postma/K. Spronk/E. Talstra (Hg.), *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy*, FS H. Leene, ACEBT.S 3, Maastricht 2002, 175–209; K. Schmid (Hg.), *Prophetische Heils- und Herrschererwartungen* (SBS 194), Stuttgart 2005, 37–74.

32 Vgl. dazu B. Janowski, *Schöpfung, Flut und Noahbund. Zur Theologie der priesterlichen Urgeschichte*, HeBAI 1 (2012), 502–521.

33 Janowski, *Wolf*, 60f; s. auch Steck, Knabe, 112.

34 Vgl. dazu auch Janowski, *Wolf*, 67.

35 Vgl. B. Janowski u.a. (Hg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 278–306; Keel/Schroer, *Schöpfung*, 39–44.

ein zentraler Aspekt künftiger Heilshoffnung im Jesajabuch. Die mögliche Abfassungszeit von Jes 11,6–9 ist schwierig zu bestimmen. Zunächst ist sie in relativer Hinsicht jünger als die Passage 11,1–5, an die sie anschließt und die sie fortschreibt, und älter als die Rezeption in 65,25, die 11,6–9 voraussetzt. Es kann durchaus sein, dass Jes 11,6–9 die ursprüngliche Schöpfungsordnung von Gen 1 kennt, auch wenn sich keine Zitate erkennen lassen, und dieses protologische Konzept nun ins Eschatologische wendet. Denkbar ist allerdings auch die umgekehrte Abhängigkeitsrichtung: Gen 1 konstruiert seine Protologie aus der Eschatologie von Jes 11,6–9.

Das Thema der Veränderung, ja Neuordnung der Natur findet sich dann prominent in zwei heilsprophetischen Texten im Zweiten Jesaja (Jes 40–66), die einerseits dem alten Exodus aus Ägypten den neuen aus Babylon entgegenstellen (Jes 43,16–21) und andererseits die Vision einer neuen Schöpfung entwickeln, die die alte grundsätzlich transformieren wird (Jes 65,17f).<sup>36</sup>

Jes 43,16–21: So spricht Jhwh, der einen Weg bahnt im Meer und einen Pfad in mächtigen Wassern (הַנּוֹתֵן בַּיָּם דֶּרֶךְ וּבַמַּיִם), der Wagen und Pferde ausziehen lässt, Heer und Starke, gemeinsam liegen sie da, nie mehr stehen sie auf, sind ausgelöscht, verloschen wie ein Docht. Denkt nicht an das, was früher war, und was vormals war – kümmert euch nicht darum.

Seht, ich mache Neues (הַנְּנִי עֹשֶׂה חֲדָשָׁה), schon sprießt es, erkennt ihr es nicht? Ja, durch die Wüste lege ich einen Weg und Flüsse durch die Einöde (אֲפִי אֲשִׁים בַּמִּדְבָּר דֶּרֶךְ בִּישְׁמוֹן נְהַרֹת). Die Tiere des Feldes werden mich ehren, die Schakale und die Strauße, denn in die Wüste bringe ich Wasser, in die Einöde Flüsse, um mein Volk, meine Erwählten, trinken zu lassen, das Volk, das ich für mich gebildet habe. Von meinem Ruhm werden sie erzählen.

Jes 65,17f: Denn seht, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde (כִּי הַנְּנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה), und dessen, was früher war, wird nicht mehr gedacht werden, und man wird es nicht mehr bedenken. Vielmehr frohlockt und jubelt endlos über das, was ich schaffe! Denn seht, ich schaffe Jerusalem als Jubel und ihr Volk als Frohlocken.

Die Verheißung eines neuen Exodus in Jes 43,16–21 rechnet, natürlich mit der vorgegebenen Überlieferung, wie sie in Ex 14 ihren literarischen

36 Vgl. dazu Schmid, Schriftgelehrte Traditionsliteratur, 185–205; ders., New Creation Instead of New Exodus. The Innerbiblical Exegesis and Theological Transformations of Isaiah 65:17–25, in: H. Barstad/L.-S. Tiemeyer (Hg.), Continuity and Discontinuity: Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66 (FRLANT 255), Göttingen 2014, 180–198.

Ausdruck gefunden hat, schon für den alten Exodus mit einem Naturwunder (»der einen Weg bahnt im Meer und einen Pfad in mächtigen Wassern«), doch dieses hat keine Heilsqualität mehr (»Denkt nicht an das, was früher war!«).<sup>37</sup> Der Auszug aus Ägypten hatte ja offenkundig eine Unheilsgeschichte aus sich heraus gesetzt, die im Verlust des eigenen Landes gipfelte. Auf den Exodus als stiftendes Gründungsdatum lässt sich die Beziehung zwischen Israel und seinem Gott nicht mehr stützen. Vielmehr wird es einen neuen Exodus, nun aus Babylon, geben, der den alten weit überbieten wird. Auch der neue Exodus wird durch ein *Wasserwunder* geprägt sein, das nun allerdings nicht auf Destruktion ausgerichtet ist, sondern Jhwh wird Wasser in die Wüste geben, damit sein Volk getränkt werde.

Noch weiter in der Gegenüberstellung von alt und neu als Jes 43,16–21 geht Jes 65,17f. In einer strukturell ganz ähnlichen Argumentationsweise wie in Jes 43,16–21 wird in Jes 65,17f nun nicht nur der alte durch einen neuen *Exodus* ersetzt, sondern vielmehr die alte *Schöpfung* von einer neuen überboten. Zu beachten ist die spezifische Zeitform, die in Jes 65,17 verwendet wird: »Denn seht, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde« (כִּי־הֵנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וְאָרֶץ חֲדָשָׁה). Es handelt sich bei der Fügung הנה plus Partizip um ein *futurum instans*, das ein unmittelbar bevorstehendes Ereignis beschreibt. Die Neuschaffung von Himmel und Erde ist also nicht für die ferne, sondern für die allernächste Zukunft zu erwarten.

Jes 65,17f steht mit seiner Vorstellung der Neuschaffung von Himmel und Erde schon an der Schwelle zur Apokalyptik,<sup>38</sup> auch wenn man sich davor hüten sollte, diesen Text bereits im Rahmen einer Zwei-Äonen-Lehre zu interpretieren, wie sie etwa in 4 Esr 7,50 formuliert wird: Es handelt sich in Jes 65,17f um eine Transformation der alten Schöpfung, die keine kosmologischen Veränderungen vorsieht, sondern eine neue lebensweltliche Ordnung entwirft und im Wesentlichen auf Jerusalem zentriert ist, wie der Folgekontext zeigt:

19 Und über Jerusalem werde ich jubeln, und frohlocken werde ich über mein Volk. Und Weinen und Schreien wird in ihr nicht mehr zu hören sein. 20 Dort wird es keinen Säugling mehr geben, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der sein Leben nicht vollendet, denn ein junger Mann wird sein, wer mit hundert Jahren stirbt, und wer hundert Jahre verfehlt, gilt als

37 Vgl. dazu J.-D. Macchi, »Ne ressassez plus les choses d'autrefois«: Esaïe 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé, ZAW 121 (2009), 225–241; s. auch Berges, Jesaja 40–48, 300f.

38 O. H. Steck, Der neue Himmel und die neue Erde. Beobachtungen zur Rezeption von Gen 1–3 in Jes 65,16b – 25, in: Jacques van Ruiten/Marc Vervenne (Hg.), Studies in the Book of Isaiah, FS Willem A. M. Beuken (BETHL 132), Leuven 1997, 349–365.

mit dem Fluch belegt (וְהוֹטֵא בְּיָמָאָה שָׁנָה יְקַלֵּל).<sup>39</sup> 21 Und sie werden Häuser bauen und darin wohnen und Weinberge pflanzen und deren Früchte essen. 22 Sie werden nicht bauen, damit ein anderer wohnt, sie werden nicht pflanzen, damit ein anderer isst, denn das Alter meines Volks wird sein wie das Alter des Baums, und was ihre Hände erarbeitet haben, werden meine Auserwählten genießen. 23 Sie werden sich nicht vergeblich abmühen und nicht in entsetzlicher Angst Kinder gebären, denn sie sind die Nachkommen der Gesegneten Jhwhs, und ihre Sprösslinge werden ihnen bleiben. 24 Und noch ehe sie rufen, antworte ich, noch während sie reden, erhöere ich sie. 25 Wolf und Lamm werden einträchtig weiden, und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind, und die Schlange – ihre Nahrung ist der Staub. Nirgendwo auf meinem heiligen Berg wird man Böses tun oder Zerstörendes, spricht Jhwh. (Jes 65,19–25)

In der neuen Schöpfung werden die Kindersterblichkeit und der vorzeitige Tod<sup>40</sup> verschwinden, aber notabene nicht der Tod selbst. Die Menschen werden die Früchte ihrer eigenen Arbeit ernten können, und ihr Tun fällt nicht den Nichtigkeitsflüchen von Dtn 28,30.39–41 anheim. Doch Arbeit wird weiterhin nötig sein, entgegen etwa der Verheißung von Dtn 6,10–12. Die Gemeinschaft mit Gott wird besonders privilegiert sein, Gott wird den Seinen antworten, bevor sie rufen, und sie erhören, bevor sie reden. Man erkennt schnell, dass diese Vision einer Neuordnung der Lebenswelt vergleichsweise bescheiden ausfällt. Sie bewegt sich weitgehend im Rahmen der Möglichkeiten und Grenzen der alten Schöpfung. Nur der aus 11,6–9 übernommene Tierfriede impliziert eine grundlegende Veränderung der Naturordnung.

Wegen der Aufnahme sowohl von Gen 1 wie auch von Dtn 28 – dem Anfang und dem Ende der Tora – in Jes 65,17–25 steht zu vermuten, dass Jes 65,17–25 die Neuheit der *neuen Schöpfung* vor allem theologisch qualifiziert sieht: Die Knechte Jhwhs, die in die neue Schöpfung eingehen werden, stehen unter der unbedingten Zuwendung Gottes, die die Lebensordnung der Tora ablösen wird.

39 Der Ausdruck וְהוֹטֵא בְּיָמָאָה שָׁנָה יְקַלֵּל wird gelegentlich auch übersetzt als »wer sündigt wird mit 120 Jahren vom Fluch getroffen«. Dies ist zwar grundsätzlich möglich, doch im Rahmen des Gesamtduktus von Jes 65f richten sich diese Aussagen nur an die Frommen, so dass die Wurzel וְהוֹטֵא hier in ihrer Grundbedeutung *etwas verfehlen* zu deuten ist und »120 Jahre« als Objekt dazuzunehmen ist.

40 Vgl. M. Leuenberger, Das Problem des vorzeitigen Todes in der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte, in: A. Berlejung/B. Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte (FAT 64), Tübingen 2009, 151–176.

## 5. Zusammenfassende Überlegungen

Man kann nicht sagen, dass die Naturordnung *als solche* in der älteren, klassischen Prophetie eine herausragende Rolle spielt, weder in ihrer Bildsprache noch in ihren konkreten Aussagen. Natürlich verwenden prophetische Texte oft Bilder aus der Natur, so können sie etwa ihre Adressaten mit Pflanzen oder Tieren vergleichen:

Kann ein Kuschit seine Hautfarbe ändern oder ein Panther seine Flecken (וְהִיפֹךְ כּוֹשִׁי עוֹרוֹ וְנִמְרַח בְּחַרְבֵּרְתֵּי)? Dann könntet auch ihr Gutes tun, die ihr das Böse gewohnt seid. (Jer 13,23)

Ich aber hatte dich als edle Rebe gepflanzt, als ganz und gar ehrliches Gewächs (וְאִנֹּכִי נִטְעַתִּיךָ שָׂרֵק כְּלֵה זֶרַע אֲמַת) und wie hast du dich mir verändert zum abartigen Weinstock – fremd! (וְאִיךָ נִהְפַכְתָּ לִּי סוּרֵי הַגֶּפֶן נְכַרִּיָּה) (Jer 2,21)

Doch die Natur und ihre Ordnungen für sich genommen werden kaum je zum expliziten Thema gemacht. Das ist auch durchaus nachvollziehbar: Die vorexilische Schriftprophetie ist stark auf soziale, kultische und politische Belange ausgerichtet. In dieser Vorstellungswelt bewegen sich ihre Anklagen und ihre Ankündigungen.<sup>41</sup>

Es ist wohl kaum ein Zufall, dass sich ein auf die Natur insgesamt ausgreifender Vorstellungszusammenhang erst von der Zeit an beobachten lässt, in der globale Perspektiven die Prophetie zu bestimmen und monotheistische Denkformen sich zu entwickeln beginnen.<sup>42</sup> Es waren die Begegnungen mit dem assyrischen, babylonischen und persischen Imperium, die die Universalisierung prophetischer Aussagen mit sich gebracht haben.<sup>43</sup>

Ihren literarischen Niederschlag haben diese weit ausgreifenden Denkanstrengungen sowohl in gerichts- wie auch heilsprophetischen Aussagen gefunden. Je universalere der Vorstellungshorizont der Prophetie wird,

41 Vgl. z.B. R.G. Kratz, *Die Propheten Israels*, München 2003, 22–40.

42 Vgl. dazu z.B. E. Zenger, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: *Th. Söding* (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), Freiburg i.Br. u.a. 2003, 9–52; O. Keel, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, OLB VI, 1, Göttingen 2007; vgl. zu den Entwicklungen in der Perserzeit auch Chr. Frevel, *Der Eine oder die Vielen? Monotheismus und materielle Kultur in der Perserzeit*, in: *Chr. Schwöbel* (Hg.), *Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie* (11.–15. September 2011 in Zürich) (VWGTh 38), Leipzig 2013, 238–265.

43 Vgl. K. Schmid, *Anfänge politikförmiger Religion. Die Theologisierung politisch-imperialier Begriffe in der Religionsgeschichte des antiken Israel als Grundlage autoritärer und toleranter Strukturmomente monotheistischer Religionen*, in: *A. Liedbegener u.a.* (Hg.), *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*, Zürich/Baden-Baden 2011, 161–177; *ders.*, *Theologie des Alten Testaments*, 193–215.

desto eher werden auch grundlegende Vorgänge in der Natur in prophetischen Texten thematisiert.

Die Entwicklung der Gottesvorstellungen im antiken Israel<sup>44</sup> und die Thematisierung von Veränderungen der Naturordnungen als solche gehen, zumindest bis zu einem gewissen Grad, Hand in Hand. Es ist allseits anerkannt, dass die Vorstellung von Gott als Schöpfer nicht zum literarischen oder religionsgeschichtlichen Urgestein des Alten Testaments gehört: Weder die Urgeschichte noch Deuterocesaja noch die sogenannten Schöpfungspsalmen oder die für das Thema einschlägigen Weisheitstexte reichen, vorsichtig formuliert, in entstehungsgeschichtlicher Hinsicht weit in die vorexilische Zeit zurück.<sup>45</sup> Dies ist auch nicht anders zu erwarten, denn die Schöpfungsthematik setzt kulturgeschichtlich eine agrarische Ökonomie voraus. Innerhalb von nomadischen Gesellschaften, die Weidewirtschaft betreiben, sind Reflexionen auf die Welt- und Naturordnung von nachgeordneter Bedeutung. Hinzu kommt, dass die Thematisierung von Naturordnungen ein gewisses kosmologisches Wissen bedingt,<sup>46</sup> wie es vor allem über den engen Kontakt mit den Hochkulturen des Vorderen Orients zustande kam. Der kulturelle Austausch konnte aber erst von der Zeit an rezeptionsgeschichtlich wirksam werden, in der die Schriftgelehrsamkeit in Israel und Juda einen gewissen Entwicklungsstand erreicht hatte. Vermutlich waren es erst die Begegnungen zwischen exilierten Priestern und Gelehrten in Babylon nach den Deportationen von 597 und 587 v. Chr., die zu einem gefestigten Wissensstand bezüglich Naturordnungen führten, und vor allem auch die Bedeutsamkeit dieser Ordnungen bezüglich der Frage, wie Gott und sein Handeln in der Welt zu denken seien.<sup>47</sup>

So erscheinen auf die Natur und ihre Ordnungen bezogene Aussagen zunächst vor allem in gerichtsprphetischen Texten der Zeit unmittelbar vor oder während des babylonischen Exils in Jer 5,22–25, Jer 13,10.22

44 Vgl. dazu z.B. *Schmid*, *Theologie*, 241–265.

45 Vgl. *J. Jeremias*, *Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments*. Gen 1–3 im Vergleich mit anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments, *JBTh* 5 (1990), 11–36, 12. Die älteste außerbiblische Bezeugung einer Schöpfungsaussage im antiken Israel findet sich auf einem in drei Zeilen beschriebenen Fragment eines Vorratskruges aus dem königszeitlichen Jerusalem (*N. Avigad*, *Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem*, *IEJ* 22 [1972], 193–200, 195), die Schrift weist in das frühe 7. Jahrhundert v. Chr. In der zweiten Zeile ist noch der Name Michayahu (מִיכַיָּהוּ) zu lesen, in der dritten sind die Buchstaben קִנְאָרָךְ erkennbar, die man zu קִנְאָרְךָ [אֵל] ergänzen kann, was entweder mit »Gott, der die Erde erschaffen hat« wiederzugeben ist oder aber einen sprechenden Eigennamen einer Gottheit Elqunirsa meint, was aber in der Sache auf dasselbe hinausläuft (vgl. *DDD*, s.v. »El-Creator-of-the-Earth« [*W. Röllig*]). Diese Bezeichnung ist auch in einer phönizischen Inschrift aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. bezeugt (*KAI* 256 A III,18).

46 Vgl. dazu *Schmid/Uehlinger*, *Laws of Heaven*; s. auch *J. Chr. Gertz*, *Antibabylonische Polemik im priesterlichen Schöpfungsbericht?*, *ZThK*106 (2009), 137–155.

47 Vgl. *W. Horowitz*, *Mesopotamian Cosmic Geography* (MC 8), Winona Lake 1998.

oder Hag 2,20–23, die dann in frühhellenistischer Zeit in Ansagen eines umfassenden Weltgerichts gipfeln (vgl. z.B. Jer 34,2–4). Jer 4,23–26 vertritt sogar die Position, dass die Welt wieder in den Zustand von vor der Schöpfung zurückfallen kann.

Diesen universalen Horizont hat die heilsprophetische Überlieferung seit Deuteronesaja aufgenommen, und sie rechnet mit zum Teil grundlegenden Veränderungen in der Natur, die sich mit dem neuen Heilshandeln Gottes verbinden werden (Jes 40,3–5; 43,16–21). Erstaunlicherweise hat sich vor allem im zweiten Teil des Jesajabuches (Jes 40–66) dann vor allem eine Zielperspektive Gehör verschaffen können, die zwar eine *neue Schöpfung* in Aussicht stellt (Jes 65,17f), die aber in ihren Transformationsvorstellungen vergleichsweise bescheiden bleibt und sich bezüglich grundlegender Ordnungsvorstellungen weitgehend an den Bedingungen der *alten Schöpfung* orientiert (Jes 65,19–25). Allein der umfassende Tierfriede (Jes 65,25) bildet eine gewisse Ausnahme, doch dürfte diese vor allem durch die maßgebliche Tradition in Jes 11,6–9 motiviert gewesen sein.

### *Abstract*

Although the order of nature does not play a major role in traditional preexilic prophecy, its texts often take up images of nature. During the Babylonian exile when monotheism and more universal perspectives emerged, one observes prophetic reflections on the order of nature that do not limit themselves to experiences of the natural world. Thus, they are at the threshold of apocalypticism.

*Konrad Schmid*, geb. 1965, Dr. theol., ist Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.